

Der Begriff der Gnade bei Paulus, Shinran und Luther

Autor(en): **Buri, Fritz**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **31 (1975)**

Heft 5

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878675>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Der Begriff der Gnade bei Paulus, Shinran und Luther

Bei allen Unterschieden untereinander und zu uns Heutigen haben Paulus, der japanische Buddhist Shinran (1173–1262) und Luther Wesentliches gemeinsam, das sie über die Zeiten hinweg auch mit uns verbindet¹.

Zunächst haben sie gemeinsam, dass sie ursprünglich in – allerdings sehr verschiedenen – religiösen Weltanschauungen beheimatet sind, die – dem Wesen solcher Gebilde entsprechend – den Menschen den Weg zur Erlösung von den Sinnwidrigkeiten des Daseins zeigen wollen. Bei Paulus ist diese geistige Heimat das Judentum bzw. das Judentum, bei Shinran der Buddhismus in der Form der Lehre vom Reinen Land Amidas, bei Luther das Christentum der katholischen Kirche.

Auf Grund persönlicher Erfahrungen ist allen drei das Ungenügen ihrer religiösen Überlieferung aufgegangen, und sie sind in Auseinandersetzung mit ihr zu deren Reformatoren und zu Begründern neuer Formen des Christentums bzw. des Buddhismus geworden. Für diese Umgestaltungen der überlieferten Lehre ist – wenn auch wiederum in verschiedener Weise – charakteristisch, dass ihnen zufolge die Erlösung dem Menschen nicht aus eigener Anstrengung, sondern im Vertrauen auf eine göttliche Kraft, und auch nicht in einem Zusammenwirken mit dieser, sondern ganz als Gnade ihres Spenders zuteil werden soll.

Dieses Vertrauen in die Gnade Gottes in Christus bzw. in das Gelübde des All-Erbarmens Amida-Buddhas nötigt alle drei Reformatoren nicht nur zu einer Neu-Interpretation der heiligen Überlieferung, an der sie festhalten wollen, und bringt sie nicht nur in Konflikt mit den jeweiligen Altgläubigen, sondern aus ihrer Betonung der Gnade gegenüber den Werken erwachsen ihnen auch selber Schwierigkeiten hinsichtlich der ethischen Konsequenzen ihrer Gnadenlehren, und müssen sie sich jedenfalls gegen deren mögliche Missverständnisse zur Wehr setzen. Es scheint, dass die weltanschaulichen

¹ Anlass zu dieser Studie gab mir die Veröffentlichung von Shinrans Hauptwerk *Kyogyoshinsho* in der englischen Übersetzung von D. T. Suzuki und den gesammelten Aufsätzen dieses sonst vor allem durch seine Arbeiten über den Zen-Buddhismus bekannten Übersetzers durch die Eastern Buddhist Society bzw. die Otani Universität in Kyoto im Jahre 1973 zur Feier des 800. Geburtstages des Shonin (unten A. 2 und 8). Teile dieses Stoffes habe ich in einer Vorlesung im W.S. 1974/75 verwendet, und das hier Vorgelegte stellt eine Zusammenfassung derselben dar, die ich im August 1975 am Internationalen Religionshistorikerkongress in Lancaster vorgetragen habe. M.W. ist dieses Material bis jetzt noch nicht unter der von mir gewählten Themastellung behandelt worden. Mensching und Butchkus haben zu ihren Vergleichen nur Luther herangezogen und in anderer Weise, als es bei mir geschieht: G. Mensching, *Luther und Amida-Buddha*: *Zs. f. Miss. u. Rel.-wiss.* 51 (1936), S. 339–350; H. Butchkus, *Luthers Religion und ihre Entsprechung im japanischen Amida-Buddhismus* (1940); weitere Literatur bei M. Eder und G. Rosenkranz, *Amida: Rel. Gesch. Geg.* 1 (1957), Sp. 323–325. Albert Schweitzer, dessen Paulusverständnis ich folge, hat sich auch in seinen noch nicht veröffentlichten religionsgeschichtlichen Untersuchungen nicht auf einen solchen Vergleich eingelassen. Soweit man am Buddhismus interessiert ist, beschäftigt man sich heute in katholischer und protestantischer Theologie hauptsächlich mit Zen, obschon man – im Unterschied zur Philosophie – allen Grund hätte, sich mit Shinran zu konfrontieren.

Da mir die zwei kostbaren bibliophilen Bände von Keiji Nishitani und schon früher die *Ryukoku* Ausgabe des *Tanni-Sho* von Masao Abe überreicht worden sind, und Yoshinori Takeuchi für mich das Wesen des Shinbuddhismus verkörpert, sei dieser Aufsatz diesen dreien in dankbarer Verbundenheit gewidmet.

und anthropologischen Schemata, in denen sie ihre Erlösungslehren zur Sprache bringen, ihren eigentlichen Intentionen im Wege stehen und – statt Probleme zu lösen – neue Probleme schaffen.

Das ist denn auch die Sachlage, um deretwillen uns ein Vergleich des Gnadenbegriffs bei Paulus, Shinran und Luther nicht bloss religionsgeschichtliches Interesse abgewinnt, sondern auch von religionsphilosophischer bzw. theologischer Bedeutung ist. Die Frage nach dem Sinn des Daseins und der Möglichkeit ihrer Beantwortung und deren Verwirklichung bewegt uns heute nicht weniger, als dies bei jenen der Fall war – auch wenn wir deren Voraussetzungen nicht – oder nicht mehr – teilen. Ebenso wenig als diejenigen, die diese Frage auf Grund der Bibel bzw. in der Art, wie Luther sich auf sie berufen hat, oder als Buddhisten in der Nachfolge Shinrans und seines Verständnisses der für ihn massgeblichen Sutren beantworten möchten, den Wandel der Zeiten und der Vorstellungswelt, der uns von jenen Zeugen des Glaubens trennt, übersehen können, ist für den historisch und säkular Denkenden die Sinnfrage mit der kritischen Auflösung der Gehäuse, in denen sie bei jenen einst eine Lösung gefunden hatte, erledigt. In einer “gnadenlosen” Zeit bewegt uns die Frage nach der Gnade eher mehr als in Zeiten, in denen sie den Menschen zur Verfügung zu stehen schien – auch wenn der Begriff uns fremd geworden ist. Das ist für uns der Grund, warum wir uns heute mit dem Gnadenbegriff dieser Männer befassen wollen.

Zu diesem Zwecke aber haben wir auszugehen von der religiösen Überlieferung, in der Paulus, Shinran und Luther sich vorfanden, und von den Erfahrungen, die sie mit ihr machten und durch die sie zu Reformatoren wurden.

1.

Die spätjüdisch-urchristliche, z.T. schon hellenisierte Apokalyptik, der Buddhismus in der Gestalt, die er im Amidaglauben gewonnen hat, und die Heilsanstalt der katholischen Kirche im Ausgang des christlichen Mittelalters bilden je *die geistigen Räume*, aus denen ein Paulus, ein Shinran und ein Luther hervorgegangen sind. Diese individuellen Ausgangspositionen weisen selber je eine lange Vorgeschichte auf, in deren verschiedenen Ausgestaltungen sich als ursprungshaftes und treibendes Motiv wohl der Versuch einer Sinnverwirklichung des menschlichen Daseins in der Welt angesichts dessen vieler Sinnwiespältigkeiten namhaft machen liesse. An der Gemeinsamkeit dieses unreligiösen Strebens wäre aber auch auf die grundsätzlich verschiedene Art hinzuweisen, in der die Sinnfrage im Bereich des fernöstlichen Buddhismus einerseits und des Judentums andererseits von jeher gestellt und zu lösen versucht wurde. Während im ersteren alles Dasein als in einen anfangs- und endlosen Kreislauf eingefangen und Erlösung nur als ein Heraustreten aus diesem gesehen wird, hat im letzteren alles Sein und Geschehen einen Anfang als Schöpfung eines ausserweltlichen Gottes, unter dessen Leitung die Geschichte auf ein Ziel hinausläuft, das in einer neuen vollkommenen Schöpfung besteht, an der die Erwählten teilhaben werden. Während dort das Unheil in Unwissenheit und der daraus folgenden Weltverhaftung besteht, rührt es hier von dem Ungehorsam gegen Gottes Gebot und der dadurch bewirkten Verstricktheit in Sünde und Schuld her. Wie im Buddhismus die Erlösung in einem Wissen und dessen Befolgung besteht, so in der Bibel und im Christentum in der Versöhnung des Sünders mit Gott. Auf diesen Wegen gelangt der Buddhist ins Nirwana und der im biblischen Sinne Gläubige ins Reich Gottes.

Im Verlaufe ihrer Geschichte haben die erwähnten Grundvorstellungen in beiden Erlösungslehren sehr verschiedene Formen angenommen. So ist in der spätjüdischen Apokalyptik, in deren Vorstellungswelt der Apostel Paulus denkt, aus der ursprünglich noch sehr irdischen Gottesherrschaft ein neuer Aeon geworden, mit dessen Heraufführung der Messias der jetzt bestehenden Welt ein Ende bereitet, und an dem die Toten durch Auferstehung und die am Leben Befindlichen durch Verwandlung in eine überirdische Seinsweise Anteil gewinnen, wenn sie im Endgericht bestehen. Mit den ersten Christen, die in Jesus den verheissenen Messias sehen, der durch seinen Kreuzestod die Sündenschuld der Gläubigen abgebusst haben soll, erwartet Paulus auf Grund von dessen Auferstehung seine baldige Wiederkunft in Herrlichkeit zur Aufrichtung des Gottesreiches.

Aus der das unmittelbar bevorstehende Ende der Welt erwartenden Urgemeinde ist infolge seines Ausbleibens die christliche Kirche entstanden, die wohl weiter an der Hoffnung auf die Wiederkunft ihres Herrn zur Vollendung seines Heilswerkes festhält, aber dieses Endgeschehen in dem Masse der Zukunft anheimgibt, als sie sich als von Gott durch Jesus in der Welt gestiftete übernatürliche Heilanstalt versteht. Mit der Zeit übernimmt der Papst nicht nur die Stellvertretung Christi auf Erden, sondern in der heilsvermittelnden Wandlung der Elemente des Altarsakraments besitzt die Kirche auch ein Äquivalent für die nicht in Gang gekommene Aeonenwende – nur dass seine Wirkung jetzt nicht in der Herabkunft des Himmelreiches auf die Erde, sondern in dem Aufsteigen der Seele in den Himmel besteht, das ihr auf Grund der guten Werke möglich wird, zu denen sie durch die Sakramente instand gesetzt wird.

Nicht weniger gross als die Wandlungen, die der Glaube der christlichen Kirche von deren unvorgesehenen Entstehung bis in die Zeit Luthers durchgemacht hat, sind aber auch diejenigen, die sich im Buddhismus von seiner Stiftung durch Shakyamuni bis zu Shinran-shonin zugetragen haben. Zwei der wesentlichsten Momente in dieser Geschichte des Buddhismus bestehen – erstens – in der Ausbildung der Bodhisattva-Vorstellung im Mahayana, derzufolge der Buddhist sich nicht bloss – wie dies im Hinayana der Fall ist – durch eigene Anstrengung aus dem Kreislauf der Wiedergeburt frei machen muss, sondern dabei auf die Hilfe erbarmender Geister – vorab Buddhas selber – zählen darf, und – zweitens – in der Ausformung der Buddhagestalt in diejenige des Amidabuddha, der gelobt habe, nicht ins Nirwana einzugehen, bis er alle lebendigen Wesen erlöst habe, sodass es zur Erlösung ebenso notwendig sei wie vollauf genüge, sein ganzes Vertrauen in dieses Gelübde Amidas zu setzen, was man durch die ständige Wiederholung der entsprechenden Glaubensformel *Namu-aamida-butsu* zu bezeugen habe.

Das ist der Amidaglaube von der Erlangung des “Reinen Landes im Westen”, wie er schon vor Shinran von seinem Lehrer Honen im Gegensatz zum “Pfad der Heiligung” gelehrt worden ist, und wie er die Voraussetzung zu Shinrans Weiterführung des Vertrauensbuddhismus bildet – gerade so wie das Judenchristentum den Boden darstellt, auf dem Paulus seine spezifische Auffassung von der Erlösung durch Christus entwickelt hat, und wie später die daraus entstandene Sakraments- und Werkfrömmigkeit der katholischen Kirche zum Gegenstand von Luthers Reformation geworden ist. Bei Paulus und Luther wie bei Shinran besteht das Verhältnis zu ihrer Überlieferung darin, dass sie ein in ihr schon vorhandenes Gnadenmoment radikaler, als es darin bis anhin geschah, zur Geltung bringen und ihr in dieser Weise den Charakter einer ausgesprochenen Gnadenreligion geben. Trotz der einschneidenden Umgestaltungen, die sie an den in ihrer Umgebung geltenden Glaubensauffassungen vorgenommen haben, wollen sie keine Neuerer sein, sondern nur den ihrer Meinung nach verloren gegangenen oder missverstandenen

ursprünglichen Sinn des Überkommenen wieder zur Geltung bringen. Ihre Anhänger haben es aber nicht dabei bewenden lassen, sie als Reformatoren zu verehren, sondern sie haben sie – wenigstens was Paulus und Shinran betrifft – auch zu Heiligen gemacht, die – dem Stil der Heiligenlegende entsprechend – durch übernatürliche Ereignisse zu ihrer neuen Laufbahn gebracht worden sein sollen.

Solche legendären Motive des Heiligenlebens – des von guten göttlichen Mächten Berufenseins oder mit bösen dämonischen Im-Kampfstehens – lassen sich in den Viten aller drei – wenn auch in verschiedener Ausprägung, feststellen. Paulus wird in der katholischen Kirche als einer der ranghöchsten Heiligen verehrt. In der Apostelgeschichte wird seine Bekehrung auf dem Wege nach Damaskus auf eine Christuserscheinung zurückgeführt und auch sonst als von wunderbaren Geschehnissen umgeben geschildert (Apg. 9,1–31; 22,3–21; 26,9–20). In seinen Briefen beruft sich der Apostel selber auf göttliche Offenbarungen (Gal. 1,19–24; 2,2) und weiss sich von dämonischen Mächten geplagt (2. Kor. 12,1–10).

Ähnliche übernatürliche Erfahrungen und Ereignisse werden auch von Shinran in der von seinem Urgrossohn verfassten und von seinen Anhängern im Kult rezitierten Lebensbeschreibung (Godensho) berichtet². Besondere Bedeutung kommt darin einer möglicherweise von Shinran selber aufgezeichneten Erscheinung des Bodhisattva Avalókitesvara im Rokkakudo Tempel zu, die ihm Beistand in allen Kämpfen verspricht, – und zwar in der Inkarnation eines schönen weiblichen Wesens³. Er selber wird von seinen Anhängern als eine Inkarnation Amidas verehrt⁴.

Luther bekennt, dass er ins Kloster gegangen sei, weil er im Gewitter zu Stotternheim gelobt habe: “Hilf, hl. Anna, ich will ein Mönch werden”, aber auch, dass sein Vater, der ihm deswegen zürnte, ihm vorgehalten habe, es könne sich in dem, worin er eine himmlische Erscheinung zu sehen gemeint habe, auch um ein Blendwerk des Teufels gehandelt haben⁵. Bekannt ist, dass Luther nicht nur im Kloster, sondern auch später es oft mit dem Teufel zu tun zu haben meinte⁶.

Die guten und bösen Geister, mit denen Paulus, Shinran und Luther Zeit ihres Lebens zu tun hatten, gehören zu den Vorstellungen der Endzeit, in der alle drei zu leben meinten, und so kann man diese Erfahrungen und Vorstellungen denn auch – zeitgeschichtlich und psychologisch – natürlich erklären. Aber ihre Bedeutung besteht doch wohl darin, dass sich in ihnen das Bewusstsein der Sendung spiegelt, das diesen Menschen aus den Einsichten, die ihnen aufgingen, erwuchs, und das auch diejenigen empfanden, die sich von dem, was jene ihnen verkündigten, ergreifen liessen. Visionen sind Ausbrüche von Wahrheiten aus ihrer bisherigen Verborgenheit in bildhafter Gestalt, und Legenden die Sprache des Ergriffenseins von der Wucht solcher Offenbarungen.

Derartige ereignete sich bei Paulus wie bei Shinran und Luther im Durchleben und Durchdenken der Sinnfrage ihres Daseins auf Grund ihrer heiligen Überlieferung und zugleich deren Rahmen sprengend, und etwas davon kann auch noch uns im Nachvollzug dessen aufgehen, was sie in diesem Zusammenhang von der erbarmenden Gnade als dem möglichen Heil zu sagen wissen, das sich ihnen aus dem konsequenten Ernstmachen mit ihrer Situation ergab.

² Daisetz Teitaro Suzuki, *The Life of Shinran Shonin: Collected Writings on Shin Buddhism* (Kyoto 1973), S. 165ff.

³ Ebd., S. 170f.

⁴ Ebd., S. 171.

⁵ O. Scheel, *Dokumente zu Luthers Entwicklung* (1929²).

⁶ H. Obendiek, *Der Teufel bei Martin Luther* (1931).

Auf grund der von ihm mit der Urgemeinde geteilten Auffassung von dem Sühnetod und der Auferstehung Christi weiss Paulus schon um die *Gnade Gottes*. Sie besteht darin, dass Gott um jenes Opfers willen den Gläubigen die Strafe für ihre bisherigen Sünden erlässt, sodass sie bei der baldigen Wiederkunft ihres erhöhten Herrn an dessen Herrlichkeit werden teilnehmen können (1. Kor. 15,3ff.; vgl. Apg. 2,14ff.). Aber noch gelten die Gebote des göttlichen Gesetzes, durch deren Übertretung sie von neuem schuldig werden und im Endgericht nicht werden bestehen können.

Da erklärt nun Paulus als der erste theologische Denker des Urchristentums⁷, dass, wenn Christus auferstanden sei, die Aeonenwende nicht mehr bloss der Zukunft angehöre, sondern im Sieg des Einen über den Tod bereits in Gang gekommen sei, und dass die Auferstehungswelt mit ihren Geisteskräften – auch unter dem vorläufigen Weiterbestehen der bisherigen Welt – sich in den in der Taufe mit Christus Gestorbenen und mit ihm in einem neuen Dasein lebenden Gläubigen realisiere. “Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, es ist neu geworden” (2. Kor. 5,17).

Ihrem Auferstehungsleib vermag der Tod nichts mehr anzuhaben. Leiden, die sie noch auszustehen haben, verbinden die Glieder seines Leibes nur enger mit dem Gekreuzigten und Erhöhten (Röm. 14,7.8). Auch die Forderungen des Gesetzes können sie nicht mehr schrecken, denn diese gehören dem durch Christus überwundenen alten Aeon an, und an ihre Stelle ist der in den Gläubigen wirkende Geist Gottes getreten, der sie von innen heraus zum freudigen Erfüllen des göttlichen Willens instandsetzt (Röm. 8,1ff.). So ist ihre Gerechtigkeit ganz ein Geschenk der Gnade und doch zugleich ihr Werk, aber ohne allen Verdienst – eben weil es auf der Gnade beruht, die in ihnen wirkt.

Der Apostel unterlässt es nicht, zu betonen, dass sein Gnadenverständnis der Welt als Torheit erscheinen muss, weil sie deren Voraussetzungen nicht kenne oder nicht gelten lassen wolle (1. Kor. 1,18ff.). Er ist sich auch bewusst, dass es den Juden und den am jüdischen Gesetz festhaltenden Christen als eine Gotteslästerung vorkommen muss, weil sie dem Kreuz und der Auferstehung Jesu nicht die Bedeutung beimessen, die sich in der Konsequenz seines Denkens und nach seiner Erfahrung für ihn daraus ergibt.

Obschon unter ganz anderen äusseren und z.T. auch inneren Voraussetzungen erwachsen, weist Shinrans Gnadenlehre ein ganz ähnliches Wesen wie diejenige des Paulus auf und parallel zu ihr laufende Strukturen. Wie sich für Paulus seine Auffassung des göttlichen Gnadengeschehens als Konsequenz aus einer ihm überlieferten Gestalt desselben ergibt, so zieht auch Shinran Folgerungen aus einer vorgegebenen Gnadenlehre in derart radikaler Weise, dass er dadurch zum Stifter einer besonderen Ausprägung des Amidabuddhismus wird. Dem Verhältnis des Paulus zum Judentum bzw. dem Judentum entspricht dasjenige Shinrans zu dem von China nach Japan herübergebrachten Amidismus. Wie Paulus die Heilsbedeutung von Tod und Auferstehung radikalisiert, so Shinran das Vertrauen in das Gelübde des All-Erbarmens Amidas.

Der Unterschied zwischen den beiden Weiterbildungen des jüdisch-christlichen bzw. des Amida-Glaubens besteht darin, dass im Mittelpunkt des christlichen Glaubens eine historische Persönlichkeit steht, während Amida eine mythologische Figur darstellt oder – wie Daisetz Suzuki in seinen Erläuterungen zum *Kyogyoshinsho* sagt – eine metaphysische Realität als ein Erzeugnis des religiösen Bewusstseins⁸. Von einer

⁷ A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930), S. 4, 365ff.

⁸ Shinran, *The Kyogyoshinsho*, transl. by D. T. Suzuki (Kyoto 1973), S. 204.

Entsprechung der beiden Erlösertypen könnte man insofern reden, als der auf Jesus angewendete messianische Titel des Christus wie das Bodhisattva-Sein Amidas Bezeichnungen von Erlöserfunktionen sind. Aber abgesehen von den Verschiedenheiten der diesbezüglichen Inkarnationsvorstellung in der Christologie bzw. der Buddhologie⁹, auf die wir uns nicht näher einlassen wollen, weil das zu weit führen würde, handelt es sich hier wie dort um ganz verschiedene Formen von Erlösertätigkeit.

Während nach dem urchristlich-paulinischen Glauben Jesus als der Christus bzw. zum künftigen Messias Bestimmte stirbt und aufersteht, um Sühne zu leisten und die kosmische Aeonenwende heraufzuführen, und der Glaube sich auf dieses endzeitliche, geschichtlich-übergeschichtliche Geschehen richtet, gründet für den Amidagläubigen das Heil in dem Gelübde Amida-Buddhas, dass er nicht ins Nirwana eingehen werde, bis er alle lebendigen Wesen durch die Aufhebung ihres Unwissens aus dem Verhängnis des Samsara befreit und sie gleichzeitig instandgesetzt habe, ihr böses Karma durch ein gutes zu ersetzen, das ihnen den Zugang zum Reinen Land ermögliche. Trotz der Einmaligkeit des Gelübdes Amidas kommt ihm jedoch nicht in der Weise die Bedeutung eines in der Zeit oder an deren Grenze erfolgten Heilsgeschehens zu, wie dies in bezug auf Kreuz und Auferstehung Jesu im Neuen Testament der Fall ist. Sein Gnadencharakter besteht nicht so sehr in seinem einmaligen zeitlichen Geschehensein, sondern vielmehr in der zeitlos-ewiggültigen Wahrheit seines Inhalts. Von der Gnade Amidas ist nicht in der Kategorie der Faktizität, sondern des Dharmas, der Lehre die Rede, die aber als solche zugleich Sein, Wirklichkeit bedeutet¹⁰. So könnte man sagen: im Christentum gründet sich die Lehre auf ein Faktum, im Buddhismus ist die Lehre das Heilsfaktum¹¹.

Trotz dieses fundamentalen Unterschiedes in der Heilsgeschichtsauffassung, die sich u.a. auch noch darin zeigt, dass in der biblisch-christlichen Eschatologie mit dem Kommen des Reiches Gottes die Geschichte ein Ende nimmt, während in der buddhistischen auf ein zuendegegangenes Kalpa stets ein nächstes in endloser Wiederholung folgt, weisen die Veränderungen, die Paulus und Shinran je an ihrer Überlieferung vorgenommen haben, in ihrer Struktur eine nicht weniger entscheidende Gemeinsamkeit auf.

Wie Paulus argumentiert: Wenn Christus auferstanden ist, dann ist in ihm die neue Weltzeit angebrochen, und daraus alle seine Aussagen über das Wesen der Gnade und ihre Wirkungen für das Verhältnis der Menschen zu Gott und zueinander ableitet, so entscheidet sich für Shinran alles mit dem völligen Vertrauen in die Gültigkeit des Gelübdes Amidas. Der Inhalt dieses Gelübdes bildet für Shinran die Grundlage seines Glaubens wie für Paulus die Botschaft von der Auferstehung. Auch für Shinran gibt es gewisse innere und äussere Erfahrungen, an denen sich die Auswirkungen und damit die Wirklichkeit von Amidas Erbarmen erweisen. Aber wenn er solche Erfahrungsbeweise auch nicht gering achtet, so sind sie für ihn doch sowenig ausschlaggebend wie für Paulus. Dass Amida sich aller erbarmt, gilt, auch wenn man nichts davon zu spüren wähnt oder daran zweifelt¹². Für den Verstand, der Beweise haben will, ist karuna eine Torheit. Um dieser wesensmässigen Unbeweisbarkeit der Gnade willen kann Shinran den Zweifelnden sich geradezu seines Zweifels getrösten lassen, und so gibt er der im üblichen

⁹ Ebd., S. 252.

¹⁰ Ebd., S. 260f.

¹¹ Suzuki (A. 2), S. 201.

¹² Suzuki, *The Tannisho VIII: Collected Writings* (A. 2), S. 191ff., und *The Tanni Sho* ed. by Ryukoku University (1962, 1966³).

Amidaglauben vertretenen Auffassung, dass zufolge des All-Erbarmens Amidas nicht nur die Guten, sondern auch die Bösen gerettet werden, die paradoxe Wendung: “Wenn schon die Guten selig werden, wie vielmehr dann erst die Bösen¹³.” Gute Werke sind nicht nötig zur Seligkeit, auch nicht in Form kultischer Verrichtungen, wie z.B. im Rezitieren des Nembutsu. Nach Shinran kann dieses letztere bestenfalls zur Einübung des Glaubens nützlich sein, der aber als solcher in der reinen Innerlichkeit der Erleuchtung besteht, in der der Gläubige sich schon im Nirwana befindet, und die deshalb rational nicht erfasst, sondern höchstens in Paradoxien zum Ausdruck gebracht werden kann¹⁴.

Im Blick auf diese von Shinran in seiner Radikalisierung des Amidaglaubens vertretene Betonung der alleinseligmachenden Gnade ist es begreiflich, dass der Jesuitenmissionar Franz Xavier, als er 1549 nach Japan kam und hier offenbar mit Shinran-Anhängern zusammentraf, erschrocken meinte annehmen zu müssen, dass jetzt die lutherische Ketzerei schon in dieses Land gelangt sei. Tatsächlich verhält sich die Jodoshinshu Shinrans zur Jodoshu seines Lehrers Honen wie Luthers Reformation zum römischen Katholizismus seiner Zeit, indem das sola gratia, sola fide, das Luther dem katholischen Synergismus entgegenstellte, genau der Radikalisierung der Gnade im Amidabuddhismus durch Shinran entspricht.

Luther wie Shinran argumentieren: Wenn schon Gnade, dann allein die Gnade. Wie später ein Papst von den Jesuiten gesagt hat: “Sint ut sunt, aut non sint”, so erklärte Shinran gegenüber seiner Umgebung und Luther unter Berufung auf Paulus gegenüber der katholischen Kirche: Vertraue allein in die Gnade – oder es ist weder Gnade noch Vertrauen! In diesem Zusammenhang könnte man übrigens den Zen-Buddhismus mit den Mystikern des Spätmittelalters und den Spiritualisten des Reformationszeitalters vergleichen¹⁵. Nicht weniger als Luther sich von diesen absetzt, hat Shinran bei seiner Ablehnung des Heiligkeitspfades der Selbsterlösung Zen im Auge. Wie Paulus mit seiner Auffassung der Gnade zwischen Judentum und judenchristlicher Urgemeinde steht, so Shinran mit der seinigen zwischen Jodoshu und Zen, und Luther mit seinem Evangelium zwischen katholischer Kirche und mystischem Spiritualismus. Auf ihrer Gratwanderung führen alle drei Reformatoren ihren Kampf für die Gnade auf zwei Fronten, an denen sie ihnen bedroht und nicht voll zur Geltung zu kommen scheint.

Die geistige Landschaft, in der diese Positionen bezogen worden sind und diese Auseinandersetzungen stattgefunden haben, ist je sehr verschieden. Aber das gemeinsame Anliegen des Kampfes um Erlösung durch die Gnade gegen jede Form von Selbsterlösung – buddhistisch gesprochen: tariki gegen jiriki – verbindet über Räume und Zeiten hinweg alle drei miteinander. Aus diesem Grunde ist es begreiflich, dass Karl Barth in seiner Kirchlichen Dogmatik nicht weniger erstaunt als s.Z. die Jesuiten – nur mit anderer Akzentuierung als jene – die auffallende Verwandtschaft zwischen Shinran und der evangelischen Rechtfertigungslehre feststellt und Shinran eigentlich nur zum Vorwurf macht, dass er bloss den falschen Namen verwende: statt von Christus, von Amida spreche¹⁶.

¹³ The Tannisho III.

¹⁴ Am kompaktesten und zugleich in am einfachsten zugänglicher Weise liegen diese Auffassungen im Tannisho vor, das so etwas wie einen Katechismus der Jodoshinshu darstellt.

¹⁵ Ein Beispiel dafür ist die Marburger Dissertation von Shizuteru Ueda, Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus (1965).

¹⁶ K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, 1, 2 (1948⁴), S. 372ff.

Einer von hier aus möglich erscheinenden Christianisierung Shinrans möchten wir indes ebensowenig das Wort reden wie einer Amidaisierung paulinischer oder lutherischer Theologie, nicht wegen der "Kraft des Namens", an die Barth nicht weniger als Shinran glaubt, sondern aus anderen Gründen, von denen einer darin besteht, dass der Shinran-Buddhismus und das paulinisch-lutherische Christentum gerade in ihrer Auffassung der Gnade, in der sie einander so nahe kommen, zugleich eine ihnen gemeinsame Problematik aufweisen, die man nicht unbesehen um deswillen, worum es dabei geht, in Kauf nehmen sollte. Diese gemeinsame Problematik des buddhistischen wie des christlichen Gnadenmonismus tritt im einen wie im andern gleichermassen in zwei wesentlichen, miteinander zusammenhängenden Punkten in Erscheinung: einmal hinsichtlich ihrer Berufung auf ihre heilige Überlieferung und zum andern in den mit ihren Gnadenlehren verbundenen ethischen Schwierigkeiten.

2.

Zum ersten, was die Verwendung der *Überlieferung* betrifft: Paulus und Luther berufen sich für ihren Glauben wie Shinran auf als heilig überlieferte Schriften. Sie wollen nicht einfach ihre Erfahrungen und Einsichten, die ihnen zuteil gewordenen Offenbarungen und Erleuchtungen verkündigen. Wenn sie auch um den singulären Charakter unmittelbarer Eingebungen und um die Grenzen der Mitteilbarkeit solcher wissen, wie sie ihnen gerade an andersartigen Auslegungen von Stellen, auf die sie sich berufen, und an Missverständnissen ihrer eigenen Aussagen bei Freunden und Gegnern begegnen, so sind sie doch willens und überzeugt, nichts anderes zu lehren, als was in den heiligen Schriften enthalten ist. Aus diesem Grunde sind ihnen die Schriftbelege, die Bibel- und Sutrenstellen, die sie sammeln und kommentieren, so wichtig. Paulus ist ein jüdischer Schriftgelehrter. Luther übersetzt die Bibel und will nichts anderes als Bibeltheologe sein. Shinrans Hauptwerk, das *Kyogyoshinsho*, besteht zur Hauptsache in einer Sammlung von Sutrentexten und Stellen aus Sutrenkommentaren. Paulus nimmt in seine Briefe Gemeindehymnen auf, Luther dichtet auf Grund alttestamentlicher Psalmen und Evangelienereignisse Kirchenlieder. Shinran vermittelt buddhistisches Glaubensgut in seinen *Wasan-Gesängen*¹⁷.

Bei dieser Verwendung der Überlieferung zeigt sich nun freilich bei allen dreien auch ihre Individualität und ihre verschiedene Bewertung einzelner Dokumente, die sie Teilstücke auswählen und besonders zur Geltung bringen lässt, während weite Teile völlig unberücksichtigt bleiben. Dem Apostel Paulus wird man deswegen keinen Vorwurf machen können, da der biblische Kanon erst von der christlichen Kirche zusammengestellt wurde. Bekannt sind Luthers abschätzige Urteile über einzelne kanonische Bücher der Schrift. Sein Kriterium des Kanonischen als das, "was Christum treibt", und die Verwerfung der Kenntnis des Christus *katà pneûma* durch Paulus (2. Kor. 5,16) sind nicht weniger auf persönliche Erfahrungen zugeschnitten als die Zuspitzung des Interesses

¹⁷ Beispiele der Gesänge Shinrans mit Kommentar sind zu finden in zwei Artikeln von D. T. Suzuki, *The Songs of Shinran Shonin and Infinite Light: Collected Writings* (A. 2), S. 111ff., 129ff.

Shinrans in den in der Jodoshu aus der Fülle der Sutren ausgewählten drei Sutren auf die in einer derselben enthaltenen 48 Gelübde Amidas als Grundlage seines Gnadenverständnisses¹⁸.

Aber gerade an diesem Punkt zeigt sich nun auch die Problematik solchen Umgehens mit der Überlieferung, das wohl nicht mehr als deren sachgemässe und zu ihrem Wesen gehörige Lebendigkeit gelten kann, wenn ihr Weiterwirken nun auch durch Einfügungen und Eingriffe der sie Verwendenden in den Wortlaut und Sachgehalt der Texte zustandekommt, wie sich dies bei Paulus, Shinran und Luther nachweisen lässt. Bezeichnenderweise stehen bei allen dreien die für solche Manipulierungen der Texte, auf die man sich beruft, anzuführenden Beispiele im Zusammenhang mit ihrer Auffassung vom Wesen der Gnade.

So unterstützt Paulus seine eschatologische Begründung des Ausserkraftgesetzseins des Gesetzes durch die Berufung auf die gnostische Vorstellung von der Herkunft des Gesetzes von den auf diese Weise die Menschen knechtenden bösen Engelmächten (Gal. 3,19; vgl. Apg. 7,38. 53; Hebr. 2,2), was in völligem Widerspruch zu der alttestamentlich-jüdischen und sonstigen urchristlichen Tradition von Moses' Empfang des Gesetzes auf dem Sinai und dem Zweck der ganzen sog. mosaischen Gesetzgebung steht, und denn auch mit ein Grund zu Luthers Missverständnis der paulinischen abrogatio legis bildet.

Um zu verhindern, dass aus dem "Gesetz des Glaubens", in das Paulus in einer fragwürdigen Dialektik das Gesetz der Werke verwandelt, erneut eine Verdienstlichkeit – nunmehr des Glaubens – erwachse, fügt Luther in seiner Übersetzung von Röm. 3,28 das berühmt-berüchtigte "allein" ein, das – im Widerspruch zu der Intention des Apostels – der Meinung Vorschub leisten kann – und es in der Folge auch getan hat –, dass der Glaube ohne Werke selig mache, die guten Werke zur Seligkeit sogar schädlich seien.

Es würde zu weit führen, hier die Ausgestaltung und das Schicksal der Lehre von der "Rechtfertigung allein aus Glauben ohne des Gesetzes Werke" bei Luther selber und dann in seiner Nachfolge zu entfalten. Es sei nur daran erinnert, dass er in der *Theologia crucis* seiner Frühzeit in der Verzweiflung darüber, dass er sich als ein von Gott Verdammter halten zu müssen glaubte, weil das Kloster und die Sakramente ihm nicht den gesuchten Seelenfrieden zu bringen vermochten, Erlösung in dem *se ipsum resignare ad infernum pro Dei voluntate* fand – in einer Einstellung, die übrigens auch von Shinran bezeugt wird, indem dieser – nach einer Stelle im Tannisho – gesagt haben soll, dass er als ein Ungelehrter sich keine Sorge darüber mache, ob sein Lehrer Honen und infolgedessen auch er sich in der Auffassung des Nembutsu im Irrtum befinde und er deswegen in die Hölle komme. Da er ohnehin keine verdienstlichen Werke zu vollbringen imstande sei, sei sein Platz ohnehin in der Hölle. Aber wenn das Urgelübde Amidas, wie es von Shakyamuni bis zu Honen überliefert sei, wahr sei, so genüge ihm dies¹⁹.

Wenn diese "getroste Verzweiflung" bei Luther und Shinran auch nicht ganz gleich liegen, so sind sie jedenfalls einander verwandter als die Erfahrung der Gnade in der Kreuzestheologie Luthers und die Endgestalt, welche seine Rechtfertigungslehre schliesslich in der forensischen Form einer *nonimputatio peccati* und einer *imputatio der aliena iustitia Christi* im Gläubigen gefunden hat. Aber gerade zu einer derartigen Übertragung eines fremden Verdienstes gelangte auch Shinran, und zwar dadurch, dass er die

¹⁸ Die in der "grossen Sutra vom ewigen Leben" enthaltenen 48 Gelübde Amidas sind abgedruckt und kommentiert bei Suzuki (A. 2), S. 42ff.; vgl. seine Übersetzung (A. 8), S. 184ff.

¹⁹ Tannisho II.

chinesischen Zeichen des 20. Gelübdes Amidas in der Sutra des ewigen Lebens mit Absicht anders als in der gewohnten Art, wie sie auch in der Jodoshu gelesen wurden, las und so ihren buchstäblichen Sinn ins Gegenteil verkehrte. Während nämlich nach der üblichen Lesart im Text steht, dass die Gläubigen ihre Verdienste Amida darbringen, um auf Grund derselben ins Reine Land zu gelangen, übersetzt Shinran die Stelle im Kyogyoshinsho dahin, dass Amida auf alle Wesen, in denen durch das Hören seines Namens auch nur ein Gedanke reinen Glaubens geweckt wird, seinen ganzen Besitz an Verdiensten überträgt, sodass sie auf Grund derselben im Reinen Land wiedergeboren werden²⁰.

Auf diese Weise versucht Shinran – ganz ähnlich wie Paulus und Luther – seinen Gnadenmonismus als in Übereinstimmung stehend mit der heiligen Überlieferung zu erweisen, woran ihm – wie jenen – um ihres Autoritätsglaubens willen sehr viel gelegen ist. Wie das Vertrauen in die “fremde Kraft” die materiale Seite des christlichen und des buddhistischen Allein-durch-die-Gnade darstellt, so die Berufung auf die fremde Autorität seine Vollendung in formaler Hinsicht.

Dass es mit der Berufung auf heilige Überlieferung für eigene, im Grunde über sie hinausführende Erfahrungen – und um solche handelt es sich ohne Zweifel in dem persönlichen Ringen um das Heil als Sinnerfüllung ihres Daseins bei allen drei Reformatoren – eine fragwürdige Sache ist, dürfte damit deutlich geworden sein. Schlimmer als unter diesem theoretischen Aspekt sind jedoch die Auswirkungen des von ihnen gewählten Heilsweges der Gnade in der ethischen Praxis dieses Glaubens. Ethisch problematisch wirkt sich dieser Glaube zwar schon dadurch aus, dass man meint, sich für seine Wahrheit auf eine Fremdautorität berufen zu müssen – zumal wenn dieser Wahrheitsbeweis in sich brüchig ist.

Es ist eine Erfahrungstatsache, dass ein Glaube, je mehr er sich – statt auf seine innere fallible Selbstgewissheit zu verlassen – auf eine infallible äussere Fremdautorität stützt, desto mehr um der Gültigkeit solcher Autorität und der Rechtmässigkeit seiner Unterwerfung unter sie willen intolerant gegenüber anderen wird, die sich seiner Autorität nicht unterziehen und eigene Wege gehen. Um sich durch sie nicht selber ins Unrecht gesetzt und als einem Irrtum verfallen sehen zu müssen, kann er in ihnen nur Feinde des allein wahren Glaubens, Ungläubige und Verworfenene sehen. Eine solche Haltung, die im Blick auf die Sachlage im Christentum nicht in Erstaunen setzt, sondern die Regel sein zu müssen scheint, tritt denn auch bei Shinran und seinen Anhängern in Erscheinung – in auffallendem Unterschied zu der sonst im Buddhismus geübten Toleranz. Seltsam mutet bei der Intoleranz, in der Shinran kaum hinter Paulus und Luther zurücksteht, nur bei allen dreien die Betonung ihrer Demütigkeit und Nichtswürdigkeit vor Gott bzw. Amida an. Aber auch diese Zwiespältigkeit in ihrem Wesen ist wohl nicht bloss eine Charaktereigentümlichkeit, sondern ergibt sich mit Notwendigkeit aus ihrem Verständnis der Gnade.

3.

Wenn sich der Gnadenmonismus schon auf Grund seiner formalen Begründung auf die Autorität heiliger Überlieferung in dieser verhängnisvollen Weise auswirkt, so ist dies aber noch viel mehr der Fall in seiner praktischen Auswirkung auf die *Ethik* im Ganzen. Was

²⁰ Kyogyoshinsho (A. 8), S. 89, 283 und Suzuki (A. 2), S. 45, 50, 72.

bleibt dem Menschen denn noch zu tun übrig, wenn die Gnade alles wirkt? Kommt seinem Verhalten überhaupt noch eine Bedeutung zu? Wird die Unterscheidung zwischen gut und böse nicht hinfällig und stellt, wenn festgehalten, ein Misstrauen dar gegenüber der Gnade, die den Sündern und nicht den Gerechten gilt? Sollen wir dann – um mit Paulus (Röm. 6,1) zu fragen – “in der Sünde verharren, damit die Gnade noch grösser werde”?

Unsere Gewährsmänner meinten das jedenfalls nicht, sondern sie erblickten darin ein Missverständnis, wenn ihnen derartige Auffassungen ihrer Lehre bei Freunden und Gegnern begegneten. Aber gaben sie durch einzelne überspitzte Formulierungen nicht selber Anlass zu solchen Konsequenzen? Am verhängnisvollsten vielleicht Luther in seinem bekannten, von ihm allerdings nicht für die Öffentlichkeit bestimmt gemeinten, sondern in die Privatsphäre eines Einzelnen gehörenden seelsorgerlichen Ratschlag: *Pecca fortiter, sed fortius fide et gaude!* Aber lässt sich das Leben in dieser Weise in gesonderte Bereiche aufteilen, in ein Dasein in der Sünde und ein Dasein des Glaubens in der Gnade? Gelten die üblichen Gebote im Bereich der Sünde, die sie dort aufdecken oder in Zaun halten, während die Gnade sie ausserkraft setzt oder ihnen eine neue Funktion zuschreibt? Aber wo und wie funktioniert nun der Glaube als die Erfüllung des Gesetzes?

Aus eigenen Überlegungen wie aus ihrer Umgebung kennen Paulus, Shinran und Luther diese Fragen, und wie sie sich mit ihnen herumschlugen, so irritierten sie je und je auch ihre Nachfahren. Gemeinsam ist allen die Unterscheidung von drei verschiedenen Bereichen: einem unerlösten, einem, in dem die Gnade bereits wirksam geworden ist, und einem, in dem die Erlösung zur Vollendung gelangt. Der erste ist die bestehende Welt, in der sich der zu erlösende Mensch vorfindet. Bei Paulus ist es die unter der Herrschaft gottwidriger Mächte stehende, zum Vergehen bestimmte Todeswelt, in der die Menschen durch das Gesetz jener Mächte unter die Sünde geknechtet sind (Röm. 7,7ff.) und sich mit allen Geschöpfen nach Erlösung sehnen (Röm. 8,19ff.). Nach Shinran befinden sich von jeher alle Wesen im Kreislauf des ihrem Karma, d.h. ihrem Verhalten in den vorausgehenden Daseinsformen entsprechenden Zustand²¹. Für Luther ist Gottes gute Schöpfung durch den Sündenfall der ersten Menschen verdorben, und unter dem Fluch der Erbsünde stehend können deren Nachkommen Gottes Gebot nicht erfüllen und deshalb im Gericht nicht bestehen.

Aber nun weiss der biblische wie der buddhistische Glaube auch um eine Erlösung aus dieser Unheilswelt durch den Messias der göttlichen Heilsgeschichte bzw. die Erscheinungen Buddhas, und zwar hier wie dort in verschiedenen Formen. Der Messias des Alten Testaments ist ein anderer als der Christus, in dessen Gestalt das Neue Testament Jesus sieht – gerade so wie die Buddhologie des Amidaglaubens eine Sonderart innerhalb des Buddhismus darstellt. Aber Christus und Amida haben das gemeinsam, dass ihr Erlöserwirken, obschon es auf ein Jenseits der Geschichte hinzielt – auf die neue Schöpfung des Reiches Gottes bzw. das Nirwana, das für den Amidagläubigen auch noch das Auslöschen des Reinen Landes bedeutet – sich doch bei beiden schon in der jetzt bestehenden Welt im Leben der Gläubigen auswirkt.

Paulus weiss sich mit den Gläubigen durch das Verbundensein mit Christus nach dem “inwendigen Menschen” bereits in die Auferstehungswelt versetzt, wenn er auch “dem Fleische nach” noch in der Welt der Sünde lebt (Röm. 7,22ff.). Desgleichen sagt Shinran

²¹ Über Karma und die partielle Befreiung von ihm siehe die Ausführungen im Glossary zum *Kyogyoshinsho* (A. 8), S. 257ff.

vom Gläubigen, dass er, obgleich er weiterhin unter dem Zwang des Karma steht, im Geiste doch schon davon befreit im Nirwana sei²². Die nämliche Unterscheidung zweier Bereiche bei gleichzeitigem Festhalten an der Identität der sich darin Befindenden zeigt sich auch in Luthers "gerecht und Sünder zugleich" und in dessen Ausweitung in der Lehre von den zwei Reichen und der Aufteilung der Funktion des Gesetzes in eine zivile, das Zusammenleben ordnende und eine elenchtische, den Menschen seiner Sündhaftigkeit und ihm sein Angewiesensein auf die vergebende Gnade Gottes aufdeckende.

Der tertius usus legis, den er – unter Hinweis auf die von Paulus geforderten Werke des Glaubens als Frucht einer freien und freudigen Erfüllung des Gesetzes aus dem neuen Sein des Gläubigen heraus – dem zivilen und dem zur Annahme der Gnade bereit machenden Gebrauch des Gesetzes hinzufügt, hat seine Parallele im Bodhisattva-werden des Amidagläubigen, das darin besteht, dass er wie Amida auf das Verbleiben im Reinen Lande verzichtet, um wie sein Erlöser sich erbarmend der Unwissenheit der noch Unerlösten anzunehmen und sie auf den Weg des Heils zu bringen²³.

Man wird nicht sagen können, dass es Paulus und Luther besser als Shinran gelungen sei, die Identität des in dieser Weise zwei verschiedenen Bereichen angehörenden Gläubigen und die Notwendigkeit und Möglichkeit, dass aus der Gnade gute Werke hervorgehen sollten, wobei diesen dann erst recht noch kein Verdienstcharakter zukommen darf, einsichtig zu machen. Die Streitigkeiten um den Nomismus im Luthertum zeigen dies ebensosehr wie die Vorwürfe des Libertinismus, gegen die sich sowohl Paulus als auch Shinran zu wehren hatten.

Augenscheinlicher und auch verhängnisvoller als in ihren erkenntnismässigen und metaphysischen Theorien erweist sich die Problematik dieser Heilslehren in ihren praktisch-ethischen Konsequenzen. Wenn man sich auch fragen kann, ob die ethische Problematik die Folge jener Theorien sei, oder ob diese letzteren zur praktischen Bewältigung der Sinnproblematik des menschlichen Daseins aufgestellt wurden, so besteht hier zwischen Theorie und Praxis jedenfalls engster Zusammenhang. Dieser Zusammenhang gilt aber nicht nur für die hier ins Auge gefassten Gnadenlehren, sondern zeigt sich in verhängnisvoller Weise in allen religiösen Mythologien und philosophischen Spekulationen, in denen versucht wird, die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Daseins in der Welt irgendwie in lehrmässiger Form in Griff zu bekommen. Einerseits geht es darin um drei Grössen – die Welt, in der sich der Mensch vorfindet, den Menschen, der nach dem Sinn fragt, und die Transzendenz eines Göttlichen, das zu beider Versöhnung eingesetzt wird – von denen sich keine zu einem Objekt machen lässt: die Welt nicht, indem sie als Ganzes sich unserem Zugriff stets entzieht; der Mensch nicht, weil wir immer noch etwas anderes sind, als was wir von uns wissen; die Transzendenz nicht, weil sie nicht mehr die Transzendenz ist, wenn wir über sie eine Aussage machen. Dennoch können wir nicht anders die Sinnfrage stellen, eine Antwort auf sie geben und uns ihr entsprechend zu verhalten versuchen, als indem wir objektivierend von diesen Nichtobjektivierbarkeiten reden, sie wie Gegenstände unseres Denkens, dessen Subjekt wir sind, behandeln.

²² Unter Bezugnahme auf eine Aussage Shinrans im Tannisho über die Wirkung von Amidas Name: "Während mein Leib in der Welt des Karma ist, ist mein Geist im Reinen Land Amidas", gelangt Suzuki zu einem ähnlichen hōs mé wie Paulus in 1. Kor. 7,24f. mit den entsprechenden ethischen Konsequenzen, Suzuki (A. 2), S. 74.

²³ In wenig schöner Polemik stellt Suzuki (A. 2), S. 61ff., diese von allen Ausprägungen des Mahayanabuddhismus vertretene Vorstellung einer Rückkehr der Bodhisattvas dem christlichen Jenseitsglauben, wie er ihn versteht, gegenüber.

Die Unausweichlichkeit dieser Problematik wird umso bedrängender, je mehr wir uns unseres Subjektseins in unserem Denken bewusst werden, während sie diesen Charakter verliert, im Masse als es uns gelingt, unser Subjektsein auszulöschen, weil jene Bedrängnis uns dann gar nicht mehr zum Bewusstsein kommen kann. Während die erstere Einstellung in ihrem Bewusstsein der Problematik immerhin noch den Stimulus zu stets neuem Suchen und Versuchen von – wenn auch nur partiellen – Sinnmöglichkeiten und deren – wie auch immer fragwürdig bleibenden – Realisierungen in sich birgt, scheint die letztere je schon am Ziel zu sein, der Erlösung durch Befreiung von der Frage nach Erlösung bereits teilhaftig geworden zu sein. Während man sich dort fragen muss, ob in jenem nie zur Ruhe kommenden Streben nach Erlösung eigentlich von Erlösung die Rede sein könne, wird man sich bei dem zweiten Typus fragen müssen, wer hier noch Gnade erfahren soll, wenn sie darin besteht, dass ihr Empfänger ausgelöscht wird.

* * *

Wenn man auch versucht sein möchte, die beiden Typen in Paulus und Luther einerseits und Shinran andererseits bzw. in westlich-christlichem und fernöstlich-buddhistischem Gnadenverständnis, in Denken und Lebenseinstellung überhaupt repräsentiert zu sehen, oder wenn man gar auf Seiten der Buddhisten – unter Hinweis auf von ihnen als abstossend empfundene Eigentümlichkeiten der biblisch-christlichen Heilsgeschichte²⁴ – und auf christlicher Seite mit der Behauptung, es handle sich im Buddhismus letztlich doch nur um Formen weltflüchtiger Selbsterlösung bzw. Unerlöstheit, von der Überlegenheit des einen oder des anderen Typus sprechen und dann wohl auch zur Widerlegung und Bekehrung des Gegentypus ansetzen wollte, so dürfte eine solche Einstellung nach dem Dargelegten als unangemessen und irreführend erscheinen.

Einmal ist bei allen Versuchen eines Verstehens fremder Geisteswelten – auch schon der eigenen – in Rechnung zu stellen, dass Vorstellungen und Begriffe einer Überlieferung für diejenigen, welche im Bereiche dieser Überlieferung leben, stets noch Bedeutung haben und Gehalte mit sich führen, die sich demjenigen, der in einer anderen Tradition steht, nicht ohne weiteres erschliessen und von ihm auch missverstanden werden können. Diesen Vorbehalt möchten wir nicht nur unserer Interpretation Shinran-Shonins, sondern auch unserer Auffassung des Evangeliums des Apostels Paulus und des Reformators Luther gegenüber machen.

Zum andern aber kann uns dieses Eingeständnis nicht daran hindern, dass wir eine Aufteilung der Charakteristika der beiden Typen – also begrifflich-gegenständliches Bewusstseinsdenken und aus ihm sich ergebende aktive Sinnverwirklichung einerseits und Ausserkraftsetzen des Subjekt-Objektschemas in der mystischen Gegenstandslosigkeit des Erleuchteten und damit verbundene Unwelthaftigkeit des Erlösten andererseits – auf Paulus und Luther bzw. Shinran und deren Geisteswelten ablehnen. Wenn Ursprung, Gestalt und Ziel der Gnade im christlichen und im buddhistischen Bereich auch sehr verschieden sind und sich dementsprechend verschiedene Grundtendenzen aufweisen lassen, so gibt es doch auch beiden gemeinsame, und lassen sich in verschiedener Ausprägung die zwei Denktypen und deren vorteilhafte wie fragwürdige ethische Konsequenzen hier wie dort feststellen.

²⁴ Vgl. dazu Suzukis (A. 2) Bemerkungen, S. 59, über den Eindruck, den das Bild des Gekreuzigten und die Bluttheologie auf den Buddhisten macht.

Aus diesem Grunde käme für uns – zum Dritten – eine Christianisierung des Buddhismus oder eine Buddhaisierung des Christentums nur insofern in Frage, als es sich darin um eine Vertiefung im Innewerden der Problematik des von unseren drei Reformatoren je auf ihre Weise vertretenen Gnadenbegriffs handeln könnte.

Um anzudeuten, in welcher Richtung solche gegenseitige Vertiefung je im Eigenen erfolgen könnte, sei zum Schluss auf folgende zwei Sachlagen hingewiesen, von denen die eine das theoretische *Erkennen*, die andere das ethische *Handeln* betrifft.

Im Unterschied zu der Berufung für die Gnade Gottes auf die in der Geschichte erfolgte Heilstat Christi und der mit ihrer behaupteten Historizität verbundenen Unsicherheit und Vieldeutigkeit eignet dem Gelübde Amidas als Grundlage des Vertrauens seiner Gläubigen eine beneidenswerte Zeitlosigkeit und Eindeutigkeit. Für Shinran hat sich das Heil nicht – wie für Paulus und Luther – einmal in der Zeit als ein von aller sonstigen Menschengeschichte dimensional verschiedenes und vom Glauben als solches entgegen aller sonstigen Erfahrung für wahr zu haltendes Wundergeschehen ereignet. Wohl setzt das Gelübde Amidas, auf das Shinran sein Vertrauen setzt, die Inkarnation Amidas und dessen Geloben des Gelübdes voraus. Aber nicht dieses sicher – ebenso wie für Paulus und Luther das Christusgeschehen – einmalige und übernatürliche Geschehnis des Gelübdes Amidas, nicht ins Nirwana einzugehen, bevor er alle Wesen erlöst habe, bildet für Shinran den Gegenstand seines Glaubens, sondern ganz allein der Inhalt dieses Gelübdes, und dieser stellt nichts anderes als das Komplement seines Verflochtenseins in das Karma dar, aus dem er erlöst sein möchte. Würde er erst wissen wollen, ob es wirklich Amidas Gelübde ist, dann würde er ihm nicht ganz vertrauen. Zu glauben, dass Amida es gelobt hat, das heisst: ihm völlig vertrauen. Wo und wann immer in diesem Sinne das Nembutsu gesprochen oder gedacht wird – und wäre es nur ein einziges Mal – da ist es jederzeit und an jedem Ort Wahrheit und Wirklichkeit. Wofür der Name Amidas steht, ist der zeitlos gültige Sachverhalt, dass die Anerkennung von Schuld ihre Vergebung in sich birgt, dass, wer sich annimmt, wie er ist, mit sich selber versöhnt ist, genug gebüsst hat und anderen Versöhnung zu bringen vermag, ein Bodhisattva geworden ist.

Es gibt auch christlichen Glauben, der sich in dieser Weise versteht, wenn er auch nicht derjenige der kirchlichen Heilsinstitutionen und ihrer offiziellen Bekenntnisse ist. Aber ein Paulus wusste darum, wenn er von dem, “der keine Werke verrichtet, sondern an den glaubt, der den Gottlosen gerecht spricht”, sagt, “dem wird sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet” (Röm. 4,5), und desgleichen der junge Luther in seiner *Theologia crucis*, in der er sich auch in der Hölle von Gottes Liebe umfassen weiss. Vielleicht könnten deren Nachfahren durch das Beispiel von Shinrans Frömmigkeit in dem Wagnis der Unmittelbarkeit der Gnade bestärkt werden. Andererseits aber könnten die Anhänger Shinrans an den Schwierigkeiten, in die das Christentum durch die Historisierung und Institutionalisierung der Gnade gerät, lernen, dass auch sie noch Anlass hätten, Überbleibsel solcher Missverständnisse des Gelübdes Amidas zu beseitigen, um dessen voller Unmittelbarkeit inne zu werden.

Soviel zum Ursprung der Gnade in der Geschichte. Und nun noch ein Wort zu deren Auswirkung in der Geschichte. Die Art dieser Auswirkung ist nicht unabhängig von dem Bild, das sich der Glaube in diesem Zusammenhang von der Geschichte macht, in dessen Rahmen die Gnade zur Wirkung gelangen soll. Paulus und Luther erwarten die Vollendung des Wirkens der Gnade wie Shinran nicht innerhalb, sondern in einem Jenseits der Geschichte: Paulus im kommenden Reich Gottes, Luther z.T. auch, zunächst aber im Himmel, Shinran in der Wiedergeburt im Reinen Land, jetzt schon durch Erleuchtung

oder in der Todesstunde, aber jedenfalls in einem Heraustreten aus dem ewigen Kreislauf der Wiedergeburten. In diesem Sinne sind alle drei in bezug auf die bestehende Welt und deren Zukunft negativ eingestellt. Und doch besteht zwischen ihnen ein fundamentaler Unterschied: Paulus erwartet das Ende der Welt und das Anbrechen des Gottesreiches in der nächsten Zukunft, Luther teilt persönlich diese Erwartung in ihrem negativen Teil zwar auch noch, unterscheidet dagegen in der Politik die schon erwähnten zwei verschiedenen Reiche des weltlichen und des geistlichen Regiments. Im Buddhismus jedoch nimmt die Geschichte überhaupt kein Ende und hat kein Ziel sowenig als sie je einen Anfang gehabt hat. Nach Paulus soll man sich in dieser Welt so verhalten, „als ob“ man schon nicht mehr zu ihr gehörte, und nicht meinen, durch das Verhalten im Sinne der künftigen vollkommenen Welt die bestehende noch verändern zu können oder zu sollen. Ähnlich wie das paulinische Sein in Christo wirkt sich – trotz seines ganz anderen Begründetseins – auch das Bodhisattva-sein des Amidaglaubens aus. Luther dagegen trägt in seiner Unterscheidung der zwei Reiche mit je verschiedenen sittlichen Geboten dem bei Paulus noch nicht vorgesehenen Weiterbestand der irdischen Weltgestalt Rechnung. Aus eigener Erfahrung lehnt er das Mönchtum und Klosterleben ab, die einst in spezifischer Weise an die Stelle des ausgebliebenen Gottesreiches getreten waren, und wertet das Wirken im weltlichen Beruf als einen Gottesdienst auf.

Obschon der Begriff der Säkularisierung im Zusammenhang mit Klösteraufhebung und Enteignung der Kirche durch den Staat aufgekommen ist, wird der Begriff heute in umfassenderem Sinne als Bezeichnung für alle Formen von Überführung des Überweltlichen ins Weltliche verwendet, wie sie im Christentum bereits mit dessen Eintreten in die Welt eingesetzt hat, zunächst allerdings zur Entstehung der Kirche und ihrem Jenseitsglauben geführt hat, um dann erst in der Moderne des Westens auch über diese Ersatzgebilde der urchristlichen Eschatologie hinauszuführen. Von der biblischen Reichsgotteserwartung rührt der auf weite Strecken die neuzeitliche Kultur beflügelnde Zukunftsglaube her, wie ihn die buddhistische Welt wegen ihres andersartigen Geschichtsbildes nicht kennt.

Zwar stellt auch der Mahayanabuddhismus – im Unterschied zum Hinayana, das eigentlich eine Mönchsreligion ist – eine Säkularisierung dar, und es ist bezeichnend für Shinran, dass er wie Luther aus dem Kloster ausgetreten ist und sich verheiratet hat. Wegen des Fehlens einer übernatürlich oder später im Westen natürlich begründeten universalen Teleologie begnügt sich der Amidaglaube mit dem Heil der Einzelnen und erblickt dieses Heil im Freiwerden von der bösen Welt, aber nicht in deren Verbesserung. Wenn er sich nun aber heute in der Berührung mit alten und neuen Formen der Säkularisation des Westens herausgefordert erfährt, so sieht er sich vor die Frage gestellt, ob es ihm gelingt, in dieser Zeit das Wesen der Gnade Amidas besser zur Geltung zu bringen, als es dem Christentum mit der Gnade seines Christus gelungen – oder – angesichts seiner Probleme – eben auch nicht gelungen ist.

Gerade unter diesem Aspekt dürfte uns deutlich werden, dass die Frage nach dem Gnadenbegriff bei Paulus, Shinran und Luther, mit der wir uns hier beschäftigt haben, alles andere als eine bloss religionshistorische ist –, dass an dem Verständnis der Gnade sich vielmehr nichts weniger als das Schicksal der Wirkungen entscheidet, die von jenen Männern ausgegangen sind, und damit auch unsere gemeinsame Zukunft.

Fritz Buri, Basel